GUSTAF AULÉN

★

Kristendomens själ

Tillika ett ord om gammal
och ny teologi

STOCKHOLM
SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES
BOKFÖRLAG

SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES SKRIFTSERIE. N:R 148

KRISTENDOMENS SJÄL

TILLIKA ETT ORD OM GAMMAL OCH NY TEOLOGI

AV

GUSTAF AULÉN

STOCKHOLM
SVERIGES KRISTLIGA STUDENTRÖRELSES
BOKFÖRLAG

UPPSALA 1922
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
22342

I.

GAMMAL OCH NY TEOLOGI.

DET ÄR VÄL — föreställer jag mig — ofta nog så att den som en smula utifrån och på avstånd betraktar de teologiska strömningarna i nutiden gärna får ett intryck av oklarhet och förvirring. Och man frågar sig kanske med oro: vad är det väsentliga, det förblivande i kristendomen mitt ibland alla dessa många varandra avlösande teorier om kristendomen? Vad är, när allt kommer omkring, kristendomens själ? Ja, frågan får måhända en ännu mera skeptisk formulering: finns där överhuvud något fast och förblivande? Är det icke snarare så, att där teologien får hållas, där blir resultatet att — såsom det heter i det gamla grekiska filosofordet — »allt flyter»?

Låt mig här genast från början säga att den myckna oklarhet och förvirring *om* kristendomen, som onekligen finnes ibland oss, icke kan hindra kristendomen själv från att bryta sig väg fram. Kristendom är lyckligtvis icke detsamma som teologi. Den kan leva och göra sig gällande även där teologien är bristfällig nog, även där man icke har förmåga att med någon större grad av klarhet se varpå tron egentligen lever. Tro skapas icke av teologi, utan av Guds ande, vilken likt vinden blåser vart den vill. Teologiens uppgift är icke

att giva liv, men att klarlägga trons livsbetingelser, dess mening och innehåll. I den mån teologien härvid förmår något kan den bliva en undanrödjare av människogjorda hinder, sådana som lätt torna sig upp i trons väg. Och den kan också bliva en medhjälpare till trons glädje genom att förhjälpa tron till att bättre förstå sin rikedom.

Det talas i dessa tider ofta om gammal och ny teologi och motsättningen dem emellan. Båda ha sina entusiastiska förkämpar. Men försåvitt jag förmår bedöma situationen, synes det mig påtagligt nog att många, för att icke säga det stora flertalet ibland oss, ha en viss allmän känsla av att lösensordet icke kan komma från någondera hållet. Man har en känsla av att den teologi som kallas den gamla har alltför många sårbara punkter och icke längre kan upprätthållas i de traditionella formerna. Men man har också en känsla av att det som den s. k. nya teologien bjuder på mången gång är både ytligt och torftigt, att kristendomen här håller på att mista något av sin själ. Och så önskar man av hjärtat att det måtte växa fram ibland oss en frisk och levande, tillgänglig och verklighetsmättad, djup och innerlig syn på kristendomen och tron.

Huru skall nu en sådan komma till stånd? Jag föreställer mig att man nog i allmänhet tänker sig någon slags kompromiss mellan gammalt och nytt. Den gamla teologien var, brukar man säga, positiv — den nya är radikal. Och nu gäller det att bevara så mycket som möjligt av den gamlas positivitet samt att icke gå så långt i radikalism som den nya.

Låt mig då genast säga att lika befogat som önskemålet om en ny, frisk och levande, verklighetsmättad och djup syn på kristendomen är, lika ofarbar är den här påtänkta vägen. En sådan kompromisstanke har en falsk föreställning om både det gamla och det »nya». Nej, skall vägen bära i den antydda, eftersträvade riktningen, så måste vår teologi i stället bliva positivare än den gamla och radikalare än den nya. Uttalandet är en smula tillspetsat men bokstavligen menat.

Vilja vi uppställa ett sådant lösensord, så måste vi emellertid först och främst söka fixera vad vi mena med »gammal» och med »ny» teologi.

Lättast är då att säga vad den »gamla» teologien är. Ty därmed kan icke gärna menas något annat än den form av evangelisk teologi, som utgestaltades på 1600-talet och som sedan med större eller mindre modifikationer levat kvar ibland oss. Icke så sällan händer det att denna teologi betraktas såsom den specifikt »ortodoxa» eller »kyrkliga» teologien samt att avvikelser från densamma fattas såsom avvikelser från »kyrkans lära» — detta ehuru ifrågavarande teologi givetvis alldeles icke erhållit någon som helst kyrklig sanktion. Det är överflödigt att här söka giva någon ingående skildring av denna »gamla» teologi, vilken till sina grunddrag ännu torde vara känd för de flesta ibland oss. Vare det tillsvidare nog sagt att hela tankebyggnaden väsentligen vilar på tvenne grundtankar: dess lära om den bokstavsinspirerade skriften och dess försoningslära.

Svårare är det att säga vad man skall förstå med

uttrycket ny teologi. Ty vi ha snart nog och utan svårighet genomskådat, att det mesta av det som kallar sig själv ny teologi och utskrikes såsom sådan, alldeles icke är något nytt. Ingenting kan vara mera oriktigt än om man inbillar sig att den mycket omtalade striden mellan gammalt och nytt stammar från i dag eller i går eller i förrgår. Långt riktigare vore det att säga att den pågått i tvåhundra år. Vi stå icke i dess begynnelse. Snarare vid dess slut. Det finns i varje fall många tecken som tyda på att teologien för närvarande som bäst är i färd att effektivt övervinna den för de senaste århundradena karakteristiska motsättningen mellan s. k. gammal och s. k. ny teologi. Den *nutida* teologien är något helt annat än den, som mestadels kallats »ny».

Det har på senare tid blivit vanligt att datera en ny epok inom den evangeliska kristendomens historia från Upplysningens dagar. Man brukar benämna den tid som då bryter in med det icke särdeles vackra namnet nyprotestantism. I själva verket torde det också förhålla sig så, att den teologi, vilken oftast omtalats såsom ny, i mångt och mycket är ett barn av Upplysningen. Det synes mig i varje fall vara uppenbart nog, att denna s. k. nya teologi ända in i våra dagar stått i ett vida intimare samband med upplysningens karakteristiska sätt att se på kristendomen än man stundom förmenat.

Detta uttalande kan jag bestyrka genom att jämföra Upplysningsteologiens typiska tankar med ett för den s. k. nyprotestantismen synnerligen representativt dokument från senare tid. När man på 1700-talet skulle

skilja ut det väsentliga i kristendomen från det tidshistoriska och förgängliga, samlade man som bekant gärna detta väsentliga kring de tre lösensorden: Gud, dygd och odödlighet. Gå vi till den framställning av kristendomens väsen som A. von Harnack utgav vid sekelskiftet 1900, få vi höra att detta väsen skall bestå i Jesu lära om Gud såsom vår Fader, människorna såsom bröder och själens oändliga värde. Det finnes mycket stora olikheter mellan Upplysningens och Harnacks sätt att motivera vad som skall vara kristendomens väsen, men från innehållssynpunkt är trots allt likheten slående. Och denna likhet är — bland många andra — ett starkt intyg om i vilken utsträckning Upplysningen tryckt sin stämpel på den s. k. nyprotestantiska teologien.

Det karakteristiska för denna teologi kan sammanfattas däri att kristendomens väsen identifieras med vissa grundtankar i Jesu lära och att dessa grundtankar sedan bli den måttstock, efter vilken den historiska kristendomen skall mätas och bedömas. Det som icke överensstämmer med de här betonade grundtankarna betraktas såsom avfall från den rena läran eller m. a. o. såsom en förvanskning av kristendomens väsen. Denna sistnämnda tanke är oss i nutiden synnerligen välbekant. Åter och åter ha vi hört att vi skulle ha att välja mellan Jesu religion och den apostoliska Kristustro, som är det stora avfallets begynnelse.

Vilja vi jämföra denna syn på kristendomen med den gamla teologiens grundtankar, så konstatera vi att tanken på den bokstavsinspirerade skriften såsom kristendomens grundval här ersatts med Jesu lära eller

det »väsentliga» i densamma samt att — från innehållssynpunkt sett — tanken på den genom Jesus åvägabragta försoningen ersatts med Jesu förkunnelse av Guds Faderskärlek.

Det tidevarv som nu ligger bakom oss har i stort sett framför allt präglats av brytningen mellan dessa båda teologiska huvudtyper. De ha därvid båda mött i mångfaldiga variationer, uppmjukningar och modifikationer, på vilka vi icke här kunna närmare ingå. Man har ock gång efter annan sökt övervinna denna motsättning genom förmedlande tankegångar av mer eller mindre kompromissartad karaktär — alltifrån den s. k. rationella supranaturalismen vid sekelskiftet 1800 till den s. k. modernt-positiva teologien hundra år senare. Icke heller med dessa kunna vi här befatta oss. Vare det nog sagt att intet av alla dessa kompromissförsök har givit det resultat man eftersträvat.

Nu skulle det emellertid vara orättvist, om vi sade att det under hela det teologiska skede, som vi här tänka på, icke funnits något annat än dessa båda huvudtyper — den gamla och den s. k. nya — plus diverse modifikationer och kompromissförsök. Det finns också alltsedan Schleiermachers dagar en djupare strömfåra i teologien — en medveten strävan att på ett inre och effektivt sätt övervinna de motsättningar mellan gammalt och nytt om vilka här talats. Och denna ström har på senaste tid genom tillflöden från olika håll blivit allt mäktigare samt är måhända, om icke tecknen alldeles bedraga, i färd med att spränga de fördämningar som byggts icke bara av den gamla utan också av den s. k. nya teologien. Det gäller verkligen

att få en mera levande och frisk, en mera verklighetstrogen och på samma gång både djupare och innerligare syn på kristendomen än den som givits oss av de båda sedan länge med varandra kämpande rivalerna — den gamla och den typiska s. k. nyprotestantiska teologien. Säkert är emellertid att, om detta skall kunna ske, vi omöjligen kunna komma fram på någon av de många kompromissvägarna. Skall det ske, så kan det icke, så vitt jag förmår att se, ske på något annat sätt än därigenom att vår teologi blir *positivare än den gamla och radikalare än den s. k. nya.*

Detta torde måhända förefalla en och annan vara ett underligt tal. Ty — för att nu begynna med den »gamla» teologien — så är väl snarast den allmänna meningen den, att, om något är karakteristiskt för denna teologi, det måste vara dess »posivitet». Jag hör alltså invändningen: skulle icke den gamla teologien vara positiv nog? Och skulle det överhuvudtaget vara möjligt att vara mera positiv än denna teologi var? Är icke, säger man, det verkliga läget det, att den gamla teologien »trodde på» en hel del ting, som vi numera stå minst sagt tveksamma inför? Och är icke detta just det starkaste intyg om denna teologis positiva karaktär?

Ja, jag medger att saken kan te sig så — vid ett mera ytligt påseende. Men tränga vi aldrig så litet djupare in, får det hela ett helt annat utseende.

Vad betyder det att en teologi är »positiv»? Närmast två ting: att teologien bygger på verklighetens, den andliga verklighetens grund samt att den förmår tala om andliga ting på ett andligt sätt — för att tala

med den store aposteln. Och nu vill jag säga: om den gamla teologien, sådan som den en gång utformades under 1600-talet, bär upplösningsfröet inom sig, så beror detta, djupast sett, därpå att den brister i båda nu berörda hänseenden. Det beror därpå att den i stor utsträckning har talat abstrakt och verklighetsfrämmande om den kristna trons frågor och därpå att den icke i allo förmått tala andligen om det andliga. Det är därför ett fullkomligt misstag om man tror att höjden av positivitet skulle vara en gång för alla given i den gamla teologien, och att det därför nu icke skulle kunna vara fråga om annat än att rädda undan så mycket som möjligt av denna positivitet från den allmänna förödelsen. Vad vi än i detalj kunna hava att säga om en dylik tankegång — så mycket är redan från början klart, att den utan vidare skulle innebära ett fullständigt uppgivande av vår kristna tro på Anden, som leder in i sanningen. Nej, så lågt kunna vi omöjligen ställa uppgiften för oss att vi endast skulle ha att samla upp några smulor från de gamles rika bord.

Tvärtom: positivare, mera verklighetsmättad, mera andeburen måste vår teologi söka bliva. De gamle fylla här icke måttet — jag talar icke om deras kristendom, men om deras teologi. Att de verkligen icke fylla måttet skall bliva klart, om vi nu för ett ögonblick ställa oss inför de tvenne huvudpunkterna i deras teologi: deras tankar om Skriften och om försoningen.

Den gamla teologien ville giva tron dess fasta grund genom sin lära om den bokstavligt inspirerade bibelboken. Varje skriftutsaga vore, ville man säga, beklädd med absolut, orygglig gudomlig auktoritet. Det

är bekant att man nedlade den största omsorg på utbyggandet av denna teori om den heliga skrift. Icke underligt — det var ju här fråga om själva fundamentet, varpå allt annat skulle vila. Men hela denna teori har fallit i spillror. Den hör ohjälpligt det förgångna till — det går icke ens att rädda några smulor av den genom modifikationer eller restriktioner. Den har fallit därför att den icke var positiv nog.

Hur verklighetsfrämmande hela denna teori är visar sig bäst därav att man aldrig kunde konsekvent tillämpa den. Man förfäktade den med lidelsefull energi, men så snart det kom till tillämpningen brast det. Om varje skriftutsaga ägde ofelbar gudomlighet, så följde därav med tvingande nödvändighet att t. ex. Gamla testamentets av hat- och hämndtankar fyllda »böner» till Gud skulle stå på samma nivå som Nya testamentets djupaste ord. Det säger sig självt att ingen kristen teologi kan gå med på något sådant — utan att upphöra att vara kristen. Därför se vi också hur den gamla teologien här måste söka sin tillflykt till allehanda hjälpmedel för att rädda sig undan de mest fördärvbringande konsekvenserna av sin teori. Man läste — såsom det hette — in »Kristus i Moses»: d. v. s. man sökte hjälpa sig fram med ett allegoriskt tolkningssätt. Och framför allt: man använde sig av den evangeliska traditionen om »rättfärdiggörelsen av tro» såsom en slagruta vid sin bibeltolkning. Så kunde man hjälpa sig nödtorftigt ifrån de värsta följderna av sin bibelteori — icke mera. Men ha vi en gång klart sett detta, då förstå vi också varför man här icke är positiv nog: det är helt enkelt därför att man, under sken

av att upphöja allt skriftord, i själva verket skymmer undan Honom som är den gudomliga uppenbarelsens Herre.

Samma bristande positivitet visar sig ock, om vi gå till det som var denna gamla teologis behärskande innehåll: dess försoningslära. Dess grundtankar äro — tänker jag — ännu så pass kända att jag icke behöver mera än antyda dem. Gud sänder sin enfödde Son i världen. Kristus uppfyller i vårt ställe lagen och lider det straff som vi varit skyldiga att lida för vår synds skull. Härigenom har Gud fått ersättning för det förbrutna; han har blidkats och han tillräknar oss den »förtjänst» som Kristus genom sitt frivilliga lidande förvärvat, men som han icke för egen del behöver.

Denna försoningslära har under tidernas lopp blivit utsatt för mycken mer eller mindre djupgående kritik. I själva verket torde den icke heller numera på så värst många håll förfäktas i sin ursprungliga form. Men även om den fått vidkännas åtskilliga modifikationer, så äro dess efterverkningar ännu alltjämt ganska starka — något som icke minst beror därpå att den, alldeles utan sin egen förskyllan eller värdighet, kommit att betraktas såsom den specifikt »kyrkliga» försoningsläran.

Man har ofta och med rätta påtalat det utvärtes mekaniska och därför i grund och botten oandliga betraktelsesätt som här möter. Det talas som om det vore fråga om en penningeskuld — betalningen är skedd och kvittot kan utskrivas. Men man har icke alltid sett att denna försoningslära i själva sin huvudtanke befinner sig i den mest flagranta motsättning till

det som är själva nerven i kristenhetens Kristusbekännelse. Ty om kristenheten överhuvud har velat säga något med sina många kristologiska formler alltifrån äldsta tid och intill nu, så måste det framför allt vara detta, att där Kristus är där är också Gud, och där Kristus verkar där verkar också Gud. Men detta är stick i stäv mot vad den här omtalade försoningsläran förfäktar. Ty enligt denna är Gud icke på allvar med, icke verksamt med i Kristi livsverk. Han är med endast såtillvida som han s. a. s. sätter det hela i gång genom att sända Sonen i världen. Men sedan är han icke längre med — förr än livsverket är fullbordat. Då kan han åter rycka in. Vad denna tankegång än kan berömma sig av — »ortodoxi» kan den i varje fall icke berömma sig av. Den är tvärtom — om vi nu vilja begagna oss av dessa gamla uttryck — djupt heterodox från kristenhetens allmänneliga Kristusbekännelses synpunkt.

I själva verket stå vi här vid det som är denna försoningsläras grundbrist och roten till all dess svaghet: Gud är icke på allvar med i det som nu sker. Han är — i motsats till kristendomens grundsyn — blott den utanförstående, den fjärran varande. Det är icke längre som det t. ex. var för Paulus: Gud som i Kristus försonade världen med sig själv. Och detta är anledningen till att hela tankegången blir så märkvärdigt mekanisk, abstrakt och verklighetsfrämmande. Man talar mycket om det ställföreträdande lidandet. Men man uppnår med allt detta talande intet annat än att själva saken fördunklas — den sak, som dock är den mest påtagliga, fast på samma gång den mest outrann-

sakliga av alla andliga realiteter: nämligen Kärlekens seger på självutgivandets och offrets väg. Det talas utförligt både om under och nåd, men det finns i själva verket icke mycket kvar vare sig av det ena eller det andra, då Guds »nåd» skall betingas därav att vederbörlig ersättning har blivit honom given. Man fördunklar med allt detta Guds kärleks väg. Man förgrovar och förflackar — trots de bästa avsikter — det som tron lever av. Häri visar sig den bristande positiviteten i denna från den allmänneliga kristna bekännelsen om Kristus så uppenbart avvikande försoningslära. Vi ha alltså skäl nog för vår sats: mera andligt, mera verklighetsmättat, positivare än den gamla teologien gäller det att tala.

Så kommer jag till den »nya» teologien, d. v. s. till den teologiska typ, som, enligt vad vi nyss sågo, varit den mest karakteristiska för den s. k. nyprotestantismen. Här skulle vårt program alltså vara radikalare än denna s. k. nya teologi. Naturligtvis skulle vi också kunna granska den från andra synpunkter. Framför allt skulle vi kunna säga, att det även i förhållande till den gäller att vara mera verklighetstrogen, mera realistisk — om uttrycket tillåtes. Men jag föredrar att tillspetsa saken genom att säga: radikalare. Det betyder då att vi vilja granska denna teologi från dess egna synpunkter. Den skryter ju gärna över att den är radikal och vill då därmed säga att den, utan alla fördomar vare sig av ena eller andra slaget, vill gå frågan om kristendomen in på livet. Vi godtaga gärna denna utgångspunkt. Låt oss då se om den är radikal nog, d. v. s. om den oförbehållsamt och hänsynslöst

tar upp och kommer till rätta med de svårigheter och problem som ställas — vi kunna säga — av forskningen och av livet självt.

Den teologiska typ som vi här ha i sikte vill framför allt se kristendomen historiskt och etiskt. Man vill bort från alla senare övermålningar av Kristusbilden och gå raka vägen till Jesu historiska gestalt, sådan som vi med den historiska forskningens hjälp kunna finna denna i våra evangelier. Så skola vi, vill man säga, äntligen få fast mark under fötterna. Vår tro skall komma att vila icke på allehanda mer eller mindre tvivelaktiga konstruktioner, utan på den faktiska historiska verkligheten: den historiske Jesus och hans förkunnelse. Det väsentliga i denna är den höga moralen och den ljusa gudstron, förkunnelsen om Gud såsom den Fader vilken vårdar sig om alla sina barn. Här klappar, vill man säga, kristendomens hjärta, här ha vi dess egentliga »väsen». Och det gäller nu för oss att återgå till denna enkla lära och röja undan hela det virrvarr av tankar och föreställningar, som under tidernas lopp och för övrigt redan från början, från apostlarnas dagar lagrat sig över denna enkla kristendom och fördunklat dess verkliga mening.

Allt detta kan synas både mycket enkelt och mycket tillgängligt — vid första påseende. Jag kan gott förstå att det kan synas befriande, när man kommer från den »gamla» teologiens mer eller mindre otillgängliga konstruktioner. Men en annan fråga är, om denna teologi verkligen — så som den pretenderar — har givit oss en mot saken själv svarande syn på kristendomens egentliga väsen, och om den grund den lagt för vår

gudstro är så fast, att den står sig inför mötande svårigheter, om den m. a. o. radikalt nog har gjort upp med dem. Vi måste nu ett ögonblick ställa oss inför denna fråga och vi tänka då framför allt på två slag av svårigheter, vilka här göra sig gällande: de som ställas av den historisk-kritiska forskningen och de som ställas av livet självt.

Såsom i det föregående framhållits har den teologiska grundåskådning vi nu stannat inför vuxit fram under Upplysningens dagar. Den har alltså vuxit fram just vid den tid, då våra kristna huvudurkunder först började underkastas en historisk-kritisk granskning. Denna metodiska utforskning av våra kristna urkunder har sedan dess oavbrutet fortgått inom den nyare teologien. Och genom densamma har så småningom kristendomens tillblivelse och historiska sammanhang ställts i en allt skarpare belysning. Vår historiska kunskap om kristendomen har i hög grad ökats genom denna den historiska forskningens bragd. Men det kan å andra sidan knappast längre vara oss fördolt, att just denna samma historiska forskning, som den nyare teologien hjälpt fram och som det var en storgärning att hjälpa fram, undergräver den grund, på vilken den typiskt »nyprotestantiska» teologien bygger sin tolkning av kristendomen. Vi stöta här på ett helt komplex av invecklade frågor, av vilka jag här endast kan vidröra ett par, som ha särskild vikt för den här avhandlade saken.

Kristendomens »väsen» skulle alltså föreligga i Jesu läroförkunnelse. Första frågan blir då: huru skola vi kunna vara fullt vissa om att det som tillskrives Jesus

i våra evangelier verkligen härrör från honom? Vi behöva icke anlägga någon alltför överdriven skepticism för att det skall bli oss klart i vilken vansklig position vi här komma. Om den historiska forskningen har uppvisat något på ett ofrånkomligt sätt, så är det detta: att gränsen kring det som Jesus själv sagt och det som lärjungarna sagt är i hög grad flytande, något som gäller icke bara Johannesevangeliet utan också — i stor utsträckning — de tre första evangelierna. Var slutar Jesus och var börjar »församlingsteologien» — för att använda detta av den nutida forskningen så gärna brukade uttryck? Härom växla meningarna bland de olika exegetiska forskarna — och försåvitt då verkligen vår kristna tro skulle grundas på Jesu lära, så måste uppenbarligen denna tro komma att bliva fullkomligt beroende av de avgöranden, som kunna komma från de dock alltid endast med sannolikheter räknande historiska forskarna. Och den grund vi på detta sätt få att bygga på — den blir verkligen icke särdeles fast.

Därtill kommer ännu en sak. Hela den historiska forskningens bemödande går ut på — och måste gå ut på — att i största möjliga grad inställa Jesu person i hans tidshistoriska sammanhang. Vad detta har att betyda vet var och en som än aldrig så litet sysslat med den historiska bibelforskningen och dess resultat. Hur ofta ha vi icke fått bevittna att de bilder av den historiske Jesus, vid vilka man trott sig kunna stanna, blivit upplösta och ersatta med andra, mer eller mindre starkt avvikande? När en riktning velat visa oss Jesus såsom den vise läraren, som går omkring och predikar

kärlek till bröderna, så kommer en annan riktning och säger oss, att hela Jesu tankevärld behärskas av de s. k. eskatologiska synpunkterna, av idén om den närvarande tidsålderns omedelbart förestående slut, och att hans bild måste tecknas mot *denna* tidshistoriska bakgrund, alltså mot bakgrunden av föreställningar, som äro oss främmande — i varje fall i den dräkt de här uppträda.

Jag behöver icke längre uppehålla mig vid den historiska forskningen och de av densamma skapade svårigheterna. Det som sagts torde vara fullkomligt tillräckligt för att visa, att frågan om kristendomens själ och om vår kristna tros grundval icke precis löses med en enkel hänvisning till Jesu lära eller det väsentliga i densamma. Det vore att taga alldeles för ytligt och lättvindigt på saken. Det vore att negligera frågor som icke låta sig negligeras och att skymma undan svårigheter som man icke ens tillnärmelsevis förmått lösa.

Men även om vi skulle kunna blunda för alla dessa svårigheter och låtsa som om de icke alls existerade, så vore vi ändå föga hjälpta av en teologi som säger oss att kristendomens väsen och vår tros grund skulle vara Jesu lära om den kärleksrike Fadern. Är denna Faderstro verkligen något så självklart i denna av all slags nöd så till brädden fyllda tillvaro, att vi endast skulle behöva höra att det en gång för 1900 år sedan funnits en man som tänkt och lärt så, för att saken skulle vara klar för oss? Fordras det icke snarare en mer än lovligt stor naivitet för att tänka sig att den människa, som verkligen på allvar, oförbehållsamt och utan all förskönings ser på detta jordelivet sådant det är, skulle bliva överbevisad om Guds kärleks suveräna

makt på denna väg? Jag tvekar icke att säga att, om kristendomens väsen verkligen vore klarlagt genom en hänvisning till denna för 1900 år sedan av en man nere i Palestina förkunnade »lära», kristendomen intet annat vore än ett blodigt hån för ett släkte som så som vårt ställts inför det ondas fruktansvärda realitet.

Därför är det icke underligt att dylika tankar om kristendomens väsen, som under äldre ljusare tider kunnat fröjda sig åt en viss popularitet, blivit — man kunde nästan säga — spöklikt främmande för alla djupare tänkande inom den generation som nu lever. Bevis härför kunna hämtas hur mycket som helst från alla länder och folk och tungomål. Jag skall här blott nämna ett enda namn — och jag gör det endast därför att jag en gång förut nämnt det namnet. Harnack, som vid sekelskiftet 1900 drog i härnad för Upplysningens gamla teologiska idéer, nödtorftigast moderniserade, har i ett arbete från de senaste åren (Marcion), som är märkt av nödens hårda tider, grundligt reviderat sin gamla tankegång. Den kristendom han här förkunnar har minst av allt något med gottköpsoptimism att göra.

I detta nu är — det kan man tryggt säga — den typiska s. k. nyprotestantiska teologien lika andligen död som någonsin den gamla. Den kan ha ärende till dem som icke bry sig om att öppna ögonen för hur det står till här i världen — och inom dem själva. Några andra kan den icke hjälpa. Det är nog gott och väl att det talas om Gud såsom Fadern och såsom Kärleken. Och det är sant att intet högre kan sägas om Gud än det som står att läsa redan i en av våra

johanneiska epistlar: Gud är Kärleken. Men det som icke bara något utan *allt* hänger på — det är att denna Kärlek träder fram för oss såsom en levande makt, som på allvar är med i det som sker, som är med *nu*, den dag i dag är, och som nu bekämpar, övervinner och gör till intet det som står Kärleken emot. Har teologien ingenting att säga härom kan den lika gärna tiga. Då blir allt tal om den gudomliga kärleken i grund och botten abstrakt och livlöst. Vore kristendomen intet annat än en viss en gång given lära om Gud — vore den än så hög och ren — så vore den oss till intet nyttig. Den skulle väl då intet annat uträtta än låta oss skymta en paradisets lustgård, bevakad av ännu starkare makter än ängeln med det bart huggande svärdet. Ett försök att på detta sätt göra kristendomen »tillgänglig» för vårt släkte, tillgängligare än i den s. k. gamla teologien, kan endast resultera däri att kristendomen bleve otillgängligare än någonsin.

Så ha vi måst ställa oss kritiska icke bara mot den »gamla» teologien, utan i minst lika hög grad mot en teologi som velat kalla sig ny och som ofta nog kommit till oss med stolta anspråk på att kunna säga det förlösande ordet. Vi måste långt mera oförbehållsamt, utan något som helst försök att väja undan och att nöja oss med alltför lättköpta »lösningar», söka göra upp med de problem som ställas oss av den historisk-kritiska forskningen. Och icke mindre nödvändigt är det — ja, därpå hänger till sist allt — att teologien oförbehållsamt tar sikte på de svårigheter jag här kallat livets egna, och icke bjuder på teorier vilkas ytlighet genomskådas av varje djupare tänkande människa.

Så bestyrkes rikligen det allmänna intryck vilket mången, som står mer eller mindre på avstånd från det fackmässiga teologiska arbetet, har: att det verkligen gäller för teologien att kunna giva en mera frisk, levande och verklighetsmättad syn på kristendomen än både den gamla och den s. k. nya teologien förmått. Jag har också vågat säga att det teologiska läget i nutiden visst icke karakteriseras bara av de båda teologiska typer vi nu stannat inför och deras inbördes mellanhavanden och skiftande kompromissförsök. Tvärtom kan man konstatera att den teologiska typ, som här omtalats såsom den nya, fastän den är ganska åldersstigen, har förlorat i kurs ända därhän att den står inför bankrutten. Det för nutiden karakteristiska teologiska tänkandet går i en helt annan riktning. Ja, fråga är om vi icke rentav stå inför ett nytt skede eller t. o. m. en ny epok — till den grad känner teologien, att den, fastän den givetvis måste lära både av den gamla teologien och av den som brukat kallas ny och därtill av deras inbördes strider, dock måste gå andra vägar för att få en levande bild av det som är kristendomens själ.

II.

DEN SEGRANDE GUDEN.

Finns det någon mening i att tala om en Gud i denna värld, som är så fylld av lidande, nöd och allt slags ont? Finns det någon mening i att här tala om en Gud, som skulle vara Kärleken själv? Det är en gammal fråga. Men den är evigt ny. Den tvingar sig fram — allra helst i bistra tider sådana som vår egen. Stiger där icke upp ur djupen ett tusenhövdat vittnesbörd mot en dylik ljus tro? Kan det verkligen — för den som icke sluter ögonen till för den faktiska, nakna verkligheten — finnas någon mening i att tala om Gud? Frågan kommer från alla håll — och den vinner genklang i vårt eget inre. Den ljuder i de mest skilda tonarter: hånfull, bitter, ängslig, fylld av djupaste vemod.

Här hjälper det oss föga om vi höra att det funnits sådana i vårt släkte som talat om denne Gud. Allt hänger på om vi kunna skönja något av en makt, som är så stark att den kan övervinna och göra till intet även det mäktigaste och mest fruktansvärda onda. Vore det onda oövervinneligt, så betydde detta gudstrons död. Då vore allt tal om Gud intet annat än de ihåligaste fraser. Då finns här endast en möjlighet: att resignera och tiga. Ju förr vi då upphörde med

vårt tal om Gud dess bättre. Ty det är alltid gott att göra sig av med illusioner.

Frågan är alltså: se vi något av denna makt, den som betvingar det onda? Finns det en sådan makt? Med den frågan som utgångspunkt vilja vi åter ställa oss inför kristendomen och spörja den om dess själ. Vad är kristendomen, vad vill den och vad kan den?

Låt oss se saken rent realistiskt! Det finns mycket som kallar sig kristendom, men som intet annat är än sken och tomma former. Det veta vi alla. Det är, Gudi klagat, blott alltför väl betygat. Men vi fråga här icke efter skenet, utan efter saken själv. Och saken själv — den är att det finns ett levande andeliv, en andemakt, som går fram ibland oss och griper och betvingar människosjälarna. Var denna andemakt, detta andeliv går fram och gör sig gällande, där finns kristendom — var den icke finns, där finns icke heller någon kristendom. Skola vi få en verklighetstrogen syn på vad kristendomen är, så måste detta vara det första vi ha att säga: den är ett levande, mäktigt andeliv, som går fram genom tiderna och släkterna och som möter oss i det närvarande. Detta och allenast detta är kristendom.

Kristendomen är alltså icke närmast en lära, en teori om Gud och det gudomliga. Att bli en kristen är icke att tillägna sig vissa tankar om Gud eller Kristus. Visst tar kristendomen sig också uttryck i tankens värld. Den skapar sig tankeformer och måste göra detta för att utsäga vad som bor i tron. Men det innersta och det väsentliga i kristendomen ha vi icke träffat, så länge vi t. ex. tala om att Jesus skulle givit oss en ren lära om Gud. Vi ha icke nått fram till

kristendomens själ. Icke heller nå vi dit genom att tala om att kristendomen ger oss vissa levnadsregler och bud eller — förnämare uttryckt — ett högt etiskt ideal. Visst har kristendomen ärende till vårt sedliga liv: tron utan gärningar är död, säger ett gammalt välkänt ord. En levande tro är den mäktigaste etiska kraft. Men kristendomen själv är något helt annat än en hög morallära.

Den möter oss — om den verkligen möter oss — såsom ett andeliv, en levande mäktig andekraft, som går oavlåtligt fram genom vårt släkte. I detta andeliv klappar kristendomens hjärta. Evangeliet låter Jesus en gång tala om en eld som han är kommen att tända. Kristendomen är den heliga elden, som brinner här ibland oss. En gnista från elden faller in i vår själ och tänder upp. Liv föder liv.

Hurudant är detta andeliv? Mångtusenstämmigt är dess vittnesbörd i bekännelse, bön och gärning. I otaliga skiftningar möter det oss. Och dock är det djupast sett helt samstämmigt: det talar om kamp och seger, om ofrid och frid, om synd och upprättelse — det säger enhälligt: Gud själv är i den heliga elden. Han är icke den fjärran varande, han är på allvar med i det som sker, han kämpar sig i och genom detta andeliv fram, bryter ned ondskans välde i människohjärtana, tar bort ofriden, ger kraft och mod och ett hopp som icke förgår. Där detta andeliv griper och betvingar oss, där gripas och betvingas vi av ingen mindre än Gud själv. Där växer tron fram. Ty att tro — det är intet annat än just detta: att betvingas och behärskas av Gud.

Vi — eller rättare sagt vår teologi — ha ofta talat på ett synnerligen abstrakt och verklighetsfrämmande sätt om trons livsbetingelser och växt. Man har ofta nog — icke minst i senare tid — talat som om all gudstro nödvändigt skulle få liv genom den direkta kontakten med »den historiske Jesus». Men sådant tal är intet annat än en konstruktion, som alls icke verifieras av det levande livet. Mina ögon föllo för någon tid sedan på några sidor, där en enkel arbetare meddelade vad som hade öppnat hans ögon för Guds värld. Han hade hört mycket både om Gud och om Jesus, men intet hade övertygat honom om att det fanns något bakom orden — tills dess han en dag ställdes öga mot öga med ett människoliv, präglat av offrande kärlek och ödmjuk, stark tro. Detta möte blev för honom en verifikation av att kristendomen icke bara var tomt tal. Han förnam att det fanns något bakom.

Detta enkla vittnesbörd, taget direkt ur livet, korrigerar många och långa teologiska konstruktioner. Mannen ifråga hade kommit i beröring med den heliga elden. I ljuset av dess sken hade han sett något som han förut icke sett. Det är ett fullständigt verklighetsfrämmande talesätt, om man säger att all gudstro måste tändas av den »historiske Jesus» eller av den Kristusbild som våra heliga skrifter teckna för oss. Göra vi det tankeexperimentet att vi stode där ensamma med våra bibelurkunder utan att ha någon aning om ett levande kristet liv, så skulle vi väl få intrycket av något mycket upphöjt, men säkert också av något helt främmande. Det som förtäljes oss skulle te sig som en värld, där vi varken hittade in eller ut. Vi skulle sakna

möjligheten att verifiera de andliga verkligheter om vilka det talas.

Men nu stå vi icke på detta sätt isolerade med Skriften eller med dess Kristusbild. Vi stå i stället inlemmade i ett levande andesammanhang, i ett andeliv, som går fram genom tiderna och möter oss just där vi stå. Och vi kunna omöjligen se bort ifrån detta faktum, när vi ge oss till att tala om trons livsvillkor och livsmöjligheter — det vore att se bort ifrån det allra närmast liggande och mest påtagliga. Det går icke att tala som om all gudstro skulle ha sin utgångspunkt i en direkt och medveten kontakt med Kristus. Ty det har den faktiskt icke. Det fanns gudstro före honom. Och när gudstro väcks till liv, så sker det alltjämt genom — om uttrycket ej missförstås — den direkta personliga kontakten: liv föder liv.

Kristus är alltså icke trons grund i den meningen att tron skulle ha sitt upphov endast genom honom och genom en direkt förbindelse med honom. Men detta innebär icke något undanskjutande av honom och hans betydelse för trons liv, tvärtom. Ty låt oss nu genast tillägga: Kristus gör tron, gudstron till vad den kan bliva under jordelivets villkor. Han är dess fullkomnare.

Trons utgångspunkt är det andeliv som lever runt omkring oss. Det träder fram såsom en faktisk och ofrånkomlig verklighet, vilken överväldigar oss och betvingar oss. Det nödgar oss att säga: här är ett heligt rum och här bor sannerligen Gud. Den Gud vi så möta är icke en Gud som »uppenbarat» sig en gång långt tillbaka i en avlägsen forntid, utan den Fader, som

verkar intill nu. Men detta samma andeliv, av vilket vi så bliva delaktiga, öppnar våra ögon för vad Kristus betyder i trons liv. Perspektivet vidgas. Det andeliv, om vilket vi talat, ter sig som en ljusflod, vilken rinner fram genom tiderna. Det blir till ett väldigt andesammanhang, som visar sig ha sin herre och konung i Kristus. Vi se honom i ljuset av den heliga elden — och då först se vi rätt den verkliga innebörden, den gudomliga meningen i hans livsverk. Vi se och förstå varav hela detta andeliv, liksom ock vår egen tro har sin styrka. Ljuset faller över den väg, på vilken Gud går fram i vårt släkte. Livet avslöjar sig som ett drama, vilkets djupaste mening är kampen mellan Gud och det som står hans vilja emot. Och inför denna kamp dragas våra blickar magnetiskt till honom, som är segerfursten och herren. Detta är ingen nyhet: den kristna tron har ju alltid vetat att »ingen kan kalla Jesus en Herre utan genom den helige Ande».

Låtom oss alltså från den utgångspunkt vi här tagit gå direkt till kristendomens födelsestund. Kristendomens egentliga födelsesmärtor begynna, när Jesu väg bar till korset. Vad skapade kristendomen? Vad vållade att det från den lilla lärjungaskaran gick ut en sådan världsomvälvande kraft, att det hos dem tändes ett andeliv, som bröt sig segrande väg fram under fallande världsvälden och som sedan dess aldrig upphört att leva ibland oss? Varigenom segrade Jesus? Ja, det som bragte segern var icke den galileiska förkunnelse, som han upptog med fortsättande av Johannes Döparens verk. Denna förkunnelse ensam åstadkom intet genombrott. Såvitt vi av källorna kunna se

samlade hans predikan om gudsrikets snara ankomst och om de krav det ställde till en början lyssnande skaror, som jämförelsevis snart draga sig undan igen. Och vi kunna på goda grunder fråga oss om vi överhuvud skulle vetat något om Jesus av Nazaret den dag i dag är — försåvitt intet annat skett. På sin höjd hade väl möjligen någon notis blivit bevarad om en vis lärare som en gång uppträtt i Israel.

Den avgörande stunden, ödestimman, är det sista, slutkatastrofen, som bröt in över hans liv. Därför är det sannerligen ingen tillfällighet att kristenhetens blickar alldeles särskilt dragits till Korset. Söka vi efter det som vållade genombrottet föras vi ovillkorligen hit. Kristendomen blev till på grund av det som här skedde. Den uppstod just när allt syntes förlorat. Det skenbara nederlaget blev till seger. Detta är historien om kristendomens uppkomst — intet är från rent historisk synpunkt sett fastare betygat. När det för lärjungarna blev visst att Korset icke var nederlag, utan seger — då är kristendomens födelsetimma slagen — då framträder det nya andelivet med segrande, oövervinnelig kraft. Därom avlägga våra urkunder ett enstämmigt vittnesbörd. Från denna stund går kristendomen fram genom tiderna såsom ett mäktigt av Kristus och hans ande buret liv — båda dessa uttryck begagnas, såsom vi veta, omväxlande med varandra redan inom urkristendomen. Nu heter det: vi hava fått barnaskapets ande, i vilken vi ropa: abba Fader. Nu ljuder fältropet: intet skall skilja oss från Guds kärlek som är i Kristus Jesus, vår Herre. Nu välla alla de andra mäktiga, av oss alla väl kända orden fram, som betyga, huru livet

fått nytt innehåll, ny segerviss tro, nytt oövervinneligt hopp.

Vi ha i det närmast föregående ställt oss inför frågan om kristendomens tillblivelse och sökt se saken från en rent historisk synpunkt. Intet är då mera påtagligt än det, att kristendomens egentliga födelsestund begynner när Jesu väg bär till korset, att det skenbara nederlaget i själva verket innebär en seger, vilken betygar sig genom det nya mäktiga andeliv, som här bryter fram. Nu vilja vi se detta samma från en annan synpunkt — nämligen från trons egen. Vi vilja se saken icke längre utifrån, utan inifrån, så som den ter sig och måste te sig för den som i det närvarande mött och betvingats av det heliga andeliv, som lever ibland oss. Vi vilja se det som skedde i ljuset av den heliga elden, i ljuset av det som sedan dess skett och som ännu alltjämt sker mitt ibland oss. Se vi nu från detta faktiska andeliv tillbaka till kristendomens födelsestund, tillbaka på det som skedde vid korset, frågande efter den djupare innebörden, så måste vi säga oss: här bryter sig Guds kärleksvilja segrande fram, suverän gentemot det onda, ja till den grad suverän, att det onda tvingas att tjäna Guds kärleks syften. Det genombrott som vi redan från rent historisk synpunkt icke kunna undgå att iakttaga här — det visar sig från trons egen synpunkt vara ingenting mindre än ett Guds genombrott. Detta är den inre meningen med det som skedde, vi kunna också säga: den gudomliga meningen. Det som alltjämt sker varhelst kristendomens andeliv blir mäktigt ibland oss är en verifikation av det som skedde på denna avgörande punkt. Det öppnar våra

ögon och hjälper oss att förstå det skeddas verkliga betydelse. Eller med andra ord: det som skedde får sin gudomliga sanktion och tolkning av det som alltjämt sker. Guds makt, som intet annat är än Kärlekens makt, slår sig fram, bryter sig igenom, skaffar sig möjlighet att realisera sig själv. Den segrar — på korsets väg. Den Korsfäste blir den Upphöjde. Gud har upphöjt honom.

Men innan vi gå närmare in på detta sist sagda för att söka se åtminstone något av vad det betyder att Guds väg är korsets väg och korset kristendomens segertecken, må vi stanna ett ögonblick och med varandra överväga, huru denna trons syn förhåller sig till den historiska forskningen och dess sätt att se. Vi måste fråga oss om det som vi här utgiva för trons egen syn å ena sidan icke gör våld på den historiska forskningen och dess fulla frihet, och å andra sidan vilar på en så fast grund att denna icke rubbas av växlande meningar inom den historisk-kritiska forskningen. I själva verket leder den tankegång vi här följt — såvitt jag ser — oss fram till en befriande och i varje fall dräglig position vis à vis det av den historisk-kritiska forskningen skapade problemet.

För att bestyrka denna utsaga vill jag taga sikte på ett par nutida historisk-kritiska försök till tolkning av Jesu liv och speciellt dess slutkatastrof. Den här i Sverige väl bekante teologen, musikern och missionären Albert Schweitzer har i arbeten, som väckt det största uppseende, velat göra gällande, att vi icke kunna historiskt förstå Jesu liv och död, om vi icke betrakta den avgörande roll som det eskatologiska perspektivet spe-

lar för honom. Hela hans liv och gärning behärskas av tanken om den omedelbart tillstundande änden, då genom Guds direkta ingripande Riket skulle upprättas. Jesus arbetar därvid med en hel rad på förhand färdiga messianska föreställningar — en »messiasdogmatik», skulle vi kunna säga. Och till denna dogmatik hör att Messias skall lida och dö innan Riket kan upprättas. Dessa tankegångar bilda bakgrunden för vägen till korset. Jesus drar upp till Jerusalem för att lida vad som var honom förelagt att lida. En genial amerikansk teolog, Benjamin J. Bacon, ser i sin högst intressanta bok Jesus and Paul saken på helt annat sätt. Med några få penseldrag ger han oss en bild av Jesu liv, som i dramatisk spänning söker sin like. Sedan Jesus misslyckats i sitt bemödande att genom sin förkunnelse och sina gärningar väcka skarorna till besinning, besluter han sig för att försöka vad man kunde kalla en andlig statskupp. Han drar upp till Jerusalem närmast för att taga templet i besittning. Hans avsikt är att bryta motståndet på den mest avgörande punkten. Därför beger han sig raka vägen till dess huvudkvarter: härifrån skulle den andliga revolutionen utgå. Slutligen tecknar Bacon, närmast med ledning av nattvardsperikopen, huru Jesus, sedan även denna plan misslyckats, i fast förlitande på att Riket dock skall komma, går den enda väg som nu står honom öppen för att tjäna dess sak: offrets väg.

Så försöker den historiska forskningen på olika vägar — så gott den förmår — säga oss vad som rör sig i »Jesu inre liv» i denna avgörande stund. Det säger sig själv att den därvid endast kan komma till en

större eller mindre grad av sannolikhet. Alla sådana undersökningar intressera givetvis tron på det allra högsta. Ty det är ju här fråga om att söka kartlägga ett område som för tron är helig mark. Men tron kan icke komma undan dessa svårigheter genom att söka förklara något visst område för tabu. Forskningen har givetvis icke ringaste respekt för sådana förbud. Den går överallt — så långt den kan gå. Icke heller kan tron komma med några krav på att forskningen skall upptaga och använda sig av trons speciella synpunkter. Ty forskningen kan på grund av sin natur icke tala vare sig om Gud eller hans uppenbarelse. Den måste, så gott den förmår, söka se händelser och personer i deras tidshistoriska sammanhang. En »forskning», som plötsligen, mitt ibland sina tidshistoriska förklaringsförsök, inför »Guds uppenbarelse», har i och med detsamma upphört att vara historisk-kritisk forskning. Ja, intet vore i själva verket både från forskningens och från trons synpunkt mera misslyckat, än om tanken på uppenbarelsen skulle rycka in där de tidshistoriska »förklaringarna» synas svika. Tron skulle i så fall komma att leva på de luckor, som tillsvidare lämnades öppna av den historiska forskningen — den »uppenbarelse», på vilken tron vilar, skulle vara ställd på avskrivning. Positionen vore outhärdlig.

Helt annorlunda ter sig saken med den tankegång som vi i det föregående velat hävda. Tron gör här intet som helst försök att lägga band på den historiska forskningen. Den har sin fulla och obundna frihet. Men tron själv har mitt under allt detta sin fasta och oantastbara grundval. Den tar sin utgångspunkt i det andeliv, som möter oss i det närvarande såsom en påtaglig och ofrånkomlig realitet. Detta andeliv blir för tron ett vittne om den Fader, som verkar intill nu. I ljuset av detta som alltjämt sker ibland oss ser tron tillbaka på det som skedde vid kristendomens tillblivelse. Så faller det för tron ljus över den inre — den gudomliga betydelsen av det som här skedde. Det som skett får sin gudomliga sanktion av det som alltjämt sker. Och tron ser då ofrånkomligt hur Gud själv bryter sig väg fram genom Korset, hur detta är det medel, genom vilket han förmår realisera sin kärlek ibland oss, hur offervägen är segervägen och den Korsfäste den Upphöjde. Och denna trons syn står orubbligt fast — fullkomligt oberoende av herrar exegeters alla, mer eller mindre framgångsrika försök att med största möjliga sannolikhet säga oss vad som rörde sig i Jesu själ, när vägen bar till Jerusalem. Ingen kan från historisk synpunkt rikta någon invändning mot den syn som tron här ser. Tron behöver icke ängslas över det ena eller det andra historiska tolkningsförsöket. Den kan se på dessa försök med frimodigt intresse. Den vilar icke på att exegeten herr A möjligen får rätt gentemot exegeten herr B — eller tvärtom. Den har som vi sett en vida fastare grundval att bygga på. Situationen är dräglig, möjlig att uthärda. Jag begagnar inga starka uttryck. Jag säger icke att härmed den sedan lång tid så brännande frågan om tron och historien skulle vara löst så, att överhuvud alla mellanhavanden vore bragta ur världen och alla rivningar försvunna. Men jag vågar säga, att tron står frimodig i förhållande till den historiska forskningen — i den mån som den

verklighetstroget gör sig reda för sina egna livsbetingelser.

Och jag säger tillika, att detta starka betonande av kristendomen såsom en levande andemakt icke betyder att det historiska skjutes undan från trons värld. Vore vår frimodighet i förhållande till den historiska forskningen vunnen på sådana villkor, så vore den icke mycket värd. Nej, det råder tvärtom i trons värld en ständig växelverkan mellan det som skett och det som sker. Det som skett får — ha vi sagt — sin gudomliga tolkning och verifikation av det som alltjämt sker. Men å andra sidan får det som sker sin kraft av det som skett. Där Kristus i sin Andes kraft realiserar — eller kanske hellre effektuerar det en gång fullkomnade verket, där möter han oss såsom trons fullkomnare, såsom den där gör tron till vad den kan bliva under jordelivets villkor.

Så stå vi åter vid den fråga vi för en stund sedan lämnade: vad betyder det att Korset står i kristendomens centrum? Vad betyder det att Guds kärleks väg går över Korset, att det som här skedde står som ett genombrott utan like i vårt släktes andliga liv, en segergärning, som s. a. s. slår hål på motståndet? Fördämningarna ge vika och strömmar av levande vatten gjuta sig ut över förtorkade marker.

Vi vilja alltså ställa oss inför kristendomens grundfaktum och fråga: vad visar oss detta om Gud och hans tillvägagångssätt? Vi vilja icke, såsom mycken dålig teologi under tidernas lopp gjort, skriva lagar för Gud och räkna ut den väg, som enligt vår tanke skulle vara den enda framkomliga för honom. Vi vilja

icke säga: just så och icke annorlunda måste Gud handla. På det sättet riskera vi endast att komma till verklighetsfrämmande konstruktioner. Och för sådana ha vi ingen användning. Teologien måste vara realistisk. Den måste därför lämna alla abstrakta funderingar över hur Gud »måste» handla och i stället söka se huru han verkligen handlar.

Vad visar oss alltså detta kristendomens grundfaktum? Först vilja vi säga: det visar oss en Gud *som är på allvar med, levande och effektivt med* i det som sker. Gud är icke *bara* den avlägsna, den fjärran varande, den som bor i ett ljus dit ingen kan komma. Den »övervärldslige» är på samma gång den som är oss nära, den som här mitt ibland oss utför sina gärningar. Kristendomen ger oss i själva verket en ny syn på denna Guds närhet. Ja, vi kunna tillägga: detta är just den egentliga innebörden i kristenhetens Kristusbekännelse, sådan den möter oss från äldsta tider och intill nu. Ty det som denna bekännelse vill uttrycka är intet annat än detta: där Kristus är, där är Gud; där Kristus verkar, där verkar Gud.

Denne ibland oss levande och verksamme Guden möter oss vidare såsom *den kämpande Guden.* Han kämpar för att ibland oss kunna realisera sin vilja och upprätta sitt herradöme. Tillvaron, sådan den är, är intet verkligt uttryck för Guds vilja. Det finns tvärtom här oändligen mycket som på det mest uppenbara sätt strider mot denna vilja. Och mot allt detta, d. v. s. mot allt som föröder och förhärjar människolivet går Gud till strids i oförsonlig kamp. Tillvarons innersta och djupaste mening avslöjar sig då för oss såsom en kamp,

en dramatisk kamp mellan Guds vilja och allt som förhåller sig indifferent eller fientligt till denna.

Men den kämpande Guden är tillika *den segrande Guden.* Han segrar över allt vad ont heter genom sin Kärleks makt. Den Gud som är levande verksam i och genom Kristus är till sitt väsen och hjärtelag »idel kärlek». Gud är Kärleken — såsom den johanneiska episteln säger oss. Han är intet annat än kärlek — in seinem Saal und Schloss ist eitel Liebe (Luther). Kärleken är alltså icke en »egenskap» vid sidan av många andra likställda, så som teologerna ofta framställt saken vid sina teckningar av gudsbilden. Utan den är det sammanfattande, det allt behärskande. Guds vilja är kärlekens vilja, hans mål kärlekens mål. Det finns intet hos Gud som icke är ett uttryck av att han är idel kärlek. Hans motsats mot allt vad ont är är kärlekens motsats. Detta betyder, rätt sett, intet förvekligande av gudsbilden — tvärtom. Just därigenom blir denna motsats en obruten motsats, utan dagtingan. Tala vi om Guds stränghet, så blir denna aldrig så levande och så sträng, som när vi se att det är fråga om kärlekens stränghet och »vrede». På samma sätt är Guds makt alltigenom en Kärlekens makt. Just därigenom blir dess suveränitet uppenbar.

Den blir nämligen uppenbar när våra ögon öppnas för att *Guds väg är Korsets väg.* Kärleken segrar genom att giva ut sig själv. Guds makt är icke den nakna styrkans makt, icke den yttre, despotiska, s. a. s. råa makten. Kanske vi stundom äro benägna att tänka oss Guds makt på detta sätt. Vore Guds makt intet annat än detta, skulle den sannerligen icke kunna besegra vad

den framför allt vill besegra: själviska hjärtan och viljor. Man kan vinna mycket med yttre makt. Men icke människohjärtan. De kunna icke tvingas med våld. Men de kunna vinnas, befrias och inifrån betvingas genom kärlekens makt — men också endast genom denna. Här blir kärlekens suveränitet uppenbar. Gud står icke bara på avstånd, kyligt utanför. Suveräniteten i hans kärlek visar sig just däri att han icke bara står utanför och dömer för att döma, utan att han själv tar på sig bördan i kärlekens *medlidande* — i detta ords djupaste bemärkelse. Det frågas understundom, än vemodigt än hånfullt: om Gud vore kärleken, skulle han då icke lida under all den namnlösa nöd, som lever i vårt släkte? Den kristna tron svarar: jo, det är just detta han gör — och den visar hän till huru Guds väg går över Korset.

Så ställas vi här till sist inför den andliga verklighet, som på en gång är den mest påtagligt gripbara och tillika den mest outrannsakligt hemlighetsfulla: *det ställföreträdande lidandet.* Denna verklighet har den »gamla» teologien fördunklat genom grovt och oandligt tal och den »nya» skymt undan genom sin naivt verklighetsfrämmande syn på livet. Men i den klappar kristendomens hjärta.

I själva verket är ingen andlig verklighet starkare och mera ofrånkomligt betygad i människolivet än just denna. Se vi på människolivet där det är som högst och renast, vi säga som mest fyllt och buret av Guds ande, så bli vi varse vad det betyder att det finns en kärlek, som icke står kyligt utanför, utan som offrar sig, tar på sig bördan och bär den för andra: vi se att

just denna kärlek så som intet annat frambringar, skapar försonande, läkande, det onda övervinnande krafter. Icke allt lidande förbättrar. Det finns också en ställning till lidandet som förbittrar och förhärdar. Men där kärleken ger sig själv ut och bär bördan, där framspringer en omätbar välsignelse. Där stå vi inför det djupaste, det mest befriande och det rikast välsignande i människolivet: där stå vi inför det gudomliga, inför Gud själv.

Just från denna synpunkt måste vi se Guds väg över Korset. Guds kärlek segrar genom att giva ut sig själv. Därför är också den Korsfäste för alla tider den Upphöjde, den levande och mäktige — den i vilkens namn alla knän skola böjas. Segern bekräftas och verifieras av all den omätliga välsignelse som utgått och alltjämt utgår från denna segergärning. Intet ord har kraftigare betygat sig såsom »ett fast ord» än de orden: för eder utgiven, för eder utgjutet. En ny situation är skapad. Det som har skett har skett oss alla till godo. Det triumferar i det som sker den dag i dag är varhelst Kristus betvingar oss med sin Andes kraft. Vi se — såsom psalmen säger — »Gud förklarad och hans kärlek uppenbarad».

Men detta »Gud uppenbarad» — det betyder då minst av allt bara det, att en man för 1900 år sedan uppträtt och förkunnat Guds Faderskärlek. Hade vi intet annat än detta att gå till, så vore kristendomen intet annat än sköra drömmar, som obarmhärtigt måste brytas sönder av den hårda verkligheten. Men vår kristna tros Gud, den Gud som »uppenbarar» sig i Kristus, är en levande Gud och han »uppenbarar sig»

genom att mitt i denna tillvaros dunkel realisera sin kärleksvilja i segrande kamp mot det som står honom emot. Därför kunna vi — trots allt — våga säga med Paulus: intet skall kunna skilja oss från Guds kärlek som är i Kristus Jesus vår Herre. Ordet om Gud kan ej längre bli en tom fras eller en skön illusion — det är ett fast ord, som icke kan bliva till intet genom all tillvarons och vår egen djupa nöd: den kämpande Guden är tillika den segrande — »vår Gud är oss en väldig borg, han är vårt vapen trygga». Det finns en Gud, som vi kunna lita till.

III.

ERÖVRANDE TRO.

Vad betyder det att tro på Gud? Eller — om vi med sedvanligt evangeliskt språkbruk översätta tro med lita på: vad betyder det att lita på Gud?

Jag vill begynna med ett negativt formulerat svar: det betyder icke att vi skulle fatta allt det som sker som ett uttryck för Guds vilja, att vi alltså skulle återföra alla händelser på den gudomliga viljan. I denna riktning tala vi visserligen ofta nog. Och det kan låta »fromt» — detta att vilja se Guds vilja i allt och därför böja sig under allt. Men i själva verket leder en oerhörd förvirring sitt upphov från detta sätt att tala om Gud och »skickelserna».

Otaliga vemodiga eller hånfulla invändningar mot gudstron härleda sig från denna källa. Man betraktar det som självklart att, om det finns en Gud, hans vilja måste spåras i allt. Så uppstå alla dessa välkända frågor: när detta och detta fruktansvärda och uppenbart orättfärdiga kan ske, hur kan det då finnas någon gudomlig ledning, hur kan det finnas en Gud? Och frågan går blott alltför lätt över i den rena negationen: han finns icke.

Men det är just denna som självklar betraktade förutsättning vi vilja ifrågasätta. Ja, mer än så: vi

vilja rent ut bestrida att ett sådant sätt att tala om Gud har något med kristendom att göra. Det strider tvärtom direkt mot kristendomens grundfaktum. Ingenting är mera visst för kristen tro än detta att det finns oändligen mycket här i världen, som så långt ifrån är ett utslag av Guds vilja att det tvärtom på det mest flagranta sätt strider mot denna vilja, sådan som den upplåter sig för oss i Kristus och det av honom behärskade andelivet. Den kristna trons Gud är en kämpande Gud — varför skulle han kämpa om allt redan återspeglade hans hjärtelag? Nu vill man väl icke precis neka att synden strider mot Guds vilja, och icke heller att det existerar något som vi måste kalla synd. Men vad man erkänner det ena ögonblicket tycks man vilja glömma bort det andra. Talar man om Gud och världsloppet, så sker detta gärna så, att man med alla medel skall passa in allt som sker under Guds vilja. Vi måste emellertid även i detta sistnämnda sammanhang göra allvar med att det finns mycket i vår värld och hos oss själva, som sker tvärtemot, i rak strid med Guds vilja.

Ett exempel kan göra detta levande för oss. En full chaufför rusar vårdslöst fram med sin bil och kör över ett litet barn. Skall kanske prästen vid graven tala över det oändligen sanna och höga, men mer än de allra flesta bibelspråk — och det vill icke säga litet — missbrukade ordet om att Guds vägar icke äro våra vägar och hans tankar icke våra tankar? Skall Gud ha skulden för det mänsklig dryckenskap och vårdslöshet förvållat? Eller — för att taga ett annat exempel — om jag beljuger min nästa och därigenom

vållar honom och hela hans familj snart sagt obotlig skada, skall jag sedan gå raka vägen till honom och upplysa honom om att det som skett var den Allsvåldiges outrannsakliga skickelse? Eller i stort: världskriget, dess oändliga lidanden och namnlösa elände — är allt detta ett uttryck för Guds vilja? Nej och tusen gånger nej. Det är lika fjärran från Guds vilja som det svartaste mörker är från det mest strålande solsken — och mera därtill.

Hela detta vårdslösa sätt att tala om Gud måste vi avskriva. Det gör obotlig skada. Det betyder i själva verket ingenting annat än att vi återföra på Gud det som evangeliet återför på satan. Och detta är så långt ifrån fromhet att det tvärtom är ren och klar hädelse. Vi få alltså under inga förhållanden överskyla eller fördunkla att det finnes oändligen mycket som är indifferent eller rentav fientligt i förhållande till Gud — indifferensen är icke bättre än fientligheten. Vi få icke fördunkla denna sak i det förment legitima intresset att komma undan tankesvårigheter och få det hela att gå fint och glatt ihop. Det finns både i teologien och i det populära föreställningssättet gott om sådana försök att överskyla den nakna och osminkade verkligheten.

Vi undsticka oss understundom med att såsom uttömmande förklaring använda tanken på Guds dom och straff. Det som icke synes gå ihop med Guds vilja skall tolkas såsom ett Guds straff. Och förvisso ligger det här bakom en riktig tanke. Felet är bara det att straffsynpunkten icke duger såsom uttömmande förklaring. Det riktiga är att det finns ett inre sammanhang mellan synd och ont, att synden har sina egna inneboende konsekvenser och leder till förödelse. Detta är, måste vi säga, en gudomlig lag. Men att säga så är något totalt annat än att leda denna förödelse tillbaka till Guds vilja och tänka sig att Gud s. a. s. avsänder än den plågan och än den såsom ett för mänsklig synd noga avpassat straff. Varje möjlighet att använda strafftanken såsom uttömmande förklaring till allt ont och allt lidande här på jorden upphör redan därigenom att straffet ingalunda är proportionellt till synden. Vill man lyssna till evangeliet, ger detta i varje fall klart besked om den saken. Vi känna alla orden i Luk. 13: »menen I att dessa galileer voro större syndare än alla andra, eftersom de fingo lida sådant? Nej, säger jag eder.» Det är ett klart avvisande av vår benägenhet att i de enskilda fallen sluta tillbaka från lidandet till en mot lidandet svarande synd och skuld. Den enklaste eftertanke måste giva evangeliet rätt. Det är dock icke bara den skyldige som får lida. Den oskyldige får lida med den skyldige — ofta långt mera än den senare. Det finns ett outrannsakligt sammanhang mellan synd och förödelse, som alldeles icke respekterar lagen om proportion mellan skuld och straff, utan som skördar även där det icke såtts.

Icke heller kunna vi undsticka oss med det vanliga talet att Gud väl icke direkt vill men dock tillstädjer det onda. Det är ett i varje fall misstydbart tal, som lätt fördunklar och avtrubbar den radikala motsatsen mellan Gud och det onda. Det är icke stort bättre än om vi skulle vilja säga: denne far vill icke att hans barn skola vara stygga mot varandra, men han tillstädjer dem att vara det. Är det så vi tro och tänka om Gud?

Vi ha gott av att klart fatta i sikte de förödande konsekvenser, som följa av ett dylikt vårdslöst sätt att tala om Guds vilja i allt det som sker. Jag vill särskilt fästa uppmärksamheten på tvenne sådana konsekvenser.

För det första fördunklas härigenom Guds vilja fullständigt. Vi måste komma att bliva alldeles villrådiga om hurudan Guds vilja egentligen är. Ja, vi kunna tillspetsa saken och säga: antingen uppenbaras Guds vilja i Kristus och i det andeliv, där han är härskaren, och i så fall är Guds vilja idel Kärlek. Eller också uppenbaras Guds vilja i allt det som sker och då veta vi icke längre vad som är Guds vilja. Då finns det icke längre något sammanhang i denna vilja — den är rena godtycket.

Gud skulle uppenbara sig i allt naturens skeende? Vi tala om naturens skönhet och rikedom och givmildhet. Javäl — men samtidigt kan »naturen» vara hänsynslöst grym och obarmhärtig. Jag läste för en tid sedan en briljant väl skriven djurskildring av en norsk författare. Särskilt minns jag skildringen av hur rovfågeln badade i blod — just när julens klockor ringde in gudsfreden på jorden. Jordbävningars förödelser ha mer än en gång stört den naiva optimismens tal om alltings ändamålsenlighet. Vi förstå apostelns dunkla ord om naturens suckan. Intet tal är mera meningslöst än det som identifierar Guds verksamhet med »naturlagarna». Jag bortser här ifrån att gudstanken överhuvud icke har något med naturlagstanken att göra — varken positivt eller negativt: det är lika meningslöst att tala om att Gud verkar genom avbrott i naturlagarna som att säga att hans verksamhet sammanfaller med dem. Det som i detta sammanhang är det väsentliga för oss är, att sådant tal om identitet med »naturlagarna» inger oss den falska föreställningen att Guds vilja skulle komma till uttryck i allt som sker.

Eller Gud skulle uppenbara sig i allt historiens skeende? Vi kunna icke besvara denna fråga jakande utan att samtidigt neka att det i människovärlden finns något som står i skärande kontrast till Guds vilja. Icke ens det kunna vi säga, att historiens domar alltid sammanfalla med Guds domar. Framgången är icke alltid ett säkert tecken på att vederbörande kämpat Guds kamp.

Nej, vi få välja: antingen är Gud den Gud som uppenbarat sig i Kristus och i det av honom behärskade andelivet. Då är han Kärleken och då är *icke* allt det som sker ett uttryck för hans vilja. Eller också är allt det som sker ett uttryck för Guds vilja — men då få vi upphöra att räkna med den Gud som till sitt hjärtelag är idel kärlek. Då sätta vi en lägre gud i den ende, sanne Gudens ställe.

Så kommer jag till den andra förödande konsekvensen av detta sistnämnda sätt att tala om Gud. Denna fatalistiska syn på gudsviljans förhållande till världsloppet leder till resignation. Detta är en påtaglig och obönhörlig följd. Om allt som sker verkligen skall återspegla Guds vilja, så ha vi givetvis ingenting annat att göra än att efter bästa förmåga finna oss i det som sker. Det gäller då endast att icke klaga utan att tålmodigt bära de onda dagarna med de goda. Vår hållning till livet blir under sådana förhållanden i bästa fall den för

det stoiska idealet karakteristiska blandningen av uthållighet och resignation. Här införes ett falskt kvietiv, som binder den kristna tron och lamslår den kristna energien och som i själva verket är djupt främmande för kristendomens livssyn. Ty kristendomens tro *är icke* resignation och dess hållning till livet icke bara att finna sig i det som sker. Harald Höffding har sagt att religion är tron på värdenas bestånd. Men en engelsk teolog har rätt, när han invänder att denna definition ingalunda passar in på kristendomen[1], ty för denna är det icke bara fråga om värdenas bestånd utan om deras tillväxt och förökelse — i varje fall ger Höffdings definition intet klart uttryck för denna sida av saken. Vi vilja uttrycka samma sak så: kristendomens tro är en *erövrande tro.*

Den fatalistiska synen har sitt hem inom stoicism och islam och även annorstädes, men icke inom kristendomen. Det må vara stort att stå resignerande lugn inför livets vedervärdigheter — kristendomen vet om något större än detta. Ha vi en gång genomskådat att det finns oändligen mycket som diametralt strider mot Guds för oss uppenbarade vilja, då kan icke längre resignation vara det sista ordet, utan kamp och seger. Detta är kristendomens karakteristiska hållning till livet. Teologiens försök att på ett eller annat sätt leda allt som sker tillbaka till Guds vilja har icke kunnat avliva den kristna trons djärvhet och andliga kraft. Kristendomen är lyckligtvis så stark, att den kan uthärda även dålig teologi. Men därmed är det icke sagt

[1] B. H. Streeter i Concerning prayer; God and the worlds pain, sid. 6.

att det skulle vara en likgiltig sak hurudan vår teologi är beskaffad. Det utgår ett förlamande tryck från abstrakta och verklighetsfrämmande teorier, som icke ha sitt hem i trons egen värld.

Men även om nu mången ibland oss utan vidare skulle vilja erkänna, att den fatalistiska synen på Guds vilja är förbunden med stora risker, ja än mer: att den leder till rent förödande konsekvenser, så finner man måhända även talet om »den kämpande Guden» vara ett farligt tal. Jag hör ängsliga frågor: är icke detta att oåterkalleligen draga ned Gud i ändlighetens virrvarr? Vad blir det då av Guds suveränitet, av hans allmakt? Och vad hjälper det att tala realistiskt och verklighetstroget om Gud och det onda, försåvitt som resultatet av det hela blir rentav en upplösning av det som gör Gud till Gud?

Inför sådana frågor måste vi först gripa tillbaka till det som sades i det förra kapitlet: vår tro på Gud är en tro på den mot det onda kämpande och över det onda segrande Guden. Såge vi intet av denna seger, så vore allt tal om Gud meningslöst. Men se vi något härav, av Kristusgärningens seger ibland oss — vore det än aldrig så litet — så betyder detta ingenting mindre än att vi ställts öga mot öga med just den suveräne Guden. Våra ögon ha öppnats för den gudomliga kärlekens makt. Vi ha ställts inför en makt som förmår betvinga även det mörkaste onda, som förvandlar ofrid till frid, sorg till glädje, ja som »gör allting nytt». Ha vi sett något, vore det än så litet, av denna makt, så ha vi i själva verket mött en *makt, inför vilken allt annat som kallas makt sjunker*

ned i stoftet och blir till intet. Gud är kärleken och Guds kärlek är livets suveräna makt. Denna makt och den allena är den enda beståndande makten, ja den enda makt som är värd att kallas makt. Kärleken förgår aldrig — vi kunna taga detta apostoliska ord i vår mun och däri inlägga den djupast tänkbara mening. Allt annat bär förgängelsens, upplösningens och dödens frö i sig. *Denna makt allena* är livets makt. Att vara skild från den är undergång — att vara betvingad av den är »evigt liv». Så djärv är den kristna tron att den kan och måste säga: detta och allenast detta är den suveräna makten — av den äro vi »absolut beroende». Guds mål är det enda mål, som skall bliva realiserat.

Från denna den kristna trons utsiktspunkt kunna vi nu taga upp vår första fråga: vad betyder det att tro på, att lita till Gud? Det betyder icke att vi resignerande skulle taga allt det som sker som ett utslag av Guds vilja. Men det betyder, kunna vi närmast med aposteln säga, att intet skall kunna skilja oss från Guds kärlek. Det skall aldrig uppstå en situation, då vi skulle vara ställda utanför den gudomliga kärlekens maktsfär — bleve vi än försatta i det svartaste mörker. Gud skall vara oss när — även där han synes som mest fjärran. *Vi äro alltid i hans vård och skydd.* Han kan alltid och allestädes effektivt realisera sin kärleksvilja.

Men därmed är ännu icke allt sagt — icke ens det högsta. Finns det något djärvare och på samma gång något sannare, något bättre verifierat trosord än det johanneiska ordet inför lidandet och nöden: detta har skett på det att Guds gärningar skola uppenbaras (Joh. 9: 3)? Det är ett ord om huru även det onda kan tvingas

att tjäna Guds vilja och huru så även det meningslösa kan få en mening. Det är icke en rationell förklaring av det onda — en sådan kunna vi överhuvud icke prestera, det visar alla fruktlösa försök till övermått. Men det betyder att tillvaron trots allt ogenomträngligt dunkel upphör att vara meningslös.

Så är den kristna tron *trygghet* i förhållande till allt det som sker, i förvissning om att intet skall skilja oss från Guds kärlek (svenska psalmboken n:o 257: 10) — en trygghet som är helt artskild från den blotta resignationen inför livets skickelser. Men den är på samma gång just genom denna inre kontakt med Guds suveräna kärlek icke bara en bevarande tro, utan därutöver och framför allt en *erövrande* tro, genom vilken Gud lägger ny mark under sitt herravälde. All tro är sprungen fram av Guds makt att övervinna och betvinga människohjärtan — den är ett barn av oövervinnelig suverän makt. Därför är den erövrande tro. Nu försvinner den passiva hållning till livet, som är förbunden med den fatalistiska synen på Guds vilja. Nu är det en inre nödvändighet att tron yttrar sig i kamp mot det som står Guds kärleksvilja emot. Här må vi icke heller glömma bort det ofta undanskymda bibliska ordet om delaktigheten i Kristi lidanden. Eller skulle det verkligen någonsin hava vunnits en seger för Guds herravälde, som icke vunnits genom kärlekens självutgivelse? Den erövrande tron på samma gång utlöser sig och utlöses i erövrande bön. Nu — med denna syn på Guds suveränitet — får bönen omätlig räckvidd och uppgift. Nu blir bönernas bön: ske din vilje, icke längre något uttryck för resignationens passivitet, långt

mera kommer dess verkliga art till synes, om vi säga att vår bön liksom Jakob kämpar med Gud — ehuru det då om denna kamp gäller: God's will is conquering when conquered.[1]

Dessa sista ord ge oss på samma gång en karakteristik av tron och dess livsvillkor. Överhuvud äger tron en egendomlig dubbelsidighet, som vi kunna återgiva genom följande tre sammanställningar: att tro är att övervinnas av Gud men på samma gång ett vågstycke, ett själens mitt i all försagdhet dristiga ja; att tro är ostörd vila i Gud men på samma gång oavlåtlig kamp; att tro är att äga men på samma gång att hoppas.

Att tro är att övervinnas av Gud. Tala vi om erövrande tro, så betyder detta egentligen och djupast att Gud är erövraren. Det finnes ingenting mot trons innersta väsen mera stridande än den tanken att vi skulle tro på Gud på grund av de förmåner detta medför, alltså på grund av att Gud skulle tjäna oss och våra begär. Vi tro i stället på Gud därför att vi icke kunna komma undan honom — vi kunna icke annat: vi bliva överväldigade och tagna till fånga av hans mäktiga hand. Men denna fångenskap är befrielse — befrielse från den träldom, som kommer därav att vi äro trälar först och främst under vårt eget jags tyranniske herre och därigenom — såsom Luther sade — »inkrökta i oss själva». Det finnes i själva verket ingen annan frihet som förtjänar detta namn än den som består i att vara bunden av Gud och ställd in under hans fasta regemente.

[1] E. Bevan i Concerning prayer; Petition, sid. 205.

Men samtidigt är tron ett vågstycke. Vi få icke söka göra trons villkor lättare genom att fördölja detta. Vi kunna icke demonstrera fram Gud så att det vågsamma försvinner. Säga vi att tron har sin grund i det heliga andelivet och dess Kristusgärning, så är detta icke något »bevis», som skulle kunna förtaga det vågsamma. I sista hand gäller det: vi tro icke därför att vi se, utan vi se därför att vi tro. Det var icke för ro skull Luther talade om trons »trots allt» eller Kierkegaard om huru tron dristeligen kastar sig ut på de djupa vattnen eller Paulus om att vi med fruktan och bävan måste arbeta på vår frälsning. Den motsägelse, som kan synas föreligga mellan dessa trons båda sidor, försvinner för trons eget öga. Ty tron ser genomskinligt klart, att vårt sökande djupast sett intet annat är än Faderns dragande, och att vårt försagda men på samma gång dristiga ja intet annat är än att Gud betvingar oss, så att vi helt enkelt icke kunna komma undan.

Tron är själens ostörda vila och ro i Gud. Att Gud i sin outgrundliga kärlek tar oss ovärdiga in i livsenhet med sig själv — det innebär en frid, som förtager all själens ofrid, en frid, för vilken alla ord intet annat äro än famlande bilder: den »övergår allt förstånd». Men samtidigt är tron kamp. Det vi vunnit kunna vi icke äga på annat sätt än genom att ständigt på nytt vinna det igen. De gamle talade icke utan skäl om att det hela livet igenom gäller att »kämpa trons goda kamp».

Tron är ägande, trygg besittning. »Den som tror han har — Gud.» Med Guds närhet följer »liv och

salighet» — i detta nu. »Den sitt allt i dig har funnit, han *har* lyckligt övervunnit.» »Har jag Jesus i mitt hjärta, se, då har jag glädjen all, den mig evigt hugna skall.» Den som tror har evigt liv — han har redan övergått från döden till livet, heter det i Johannesevangeliet. Men samtidigt är tron hopp. Här kommer den dualism, som hör kristendomen till, in igen. Ju närmare Gud är oss, desto mera förnimma vi på samma gång vårt avstånd från honom. Nu talar tron med en inre nödvändighet om det närvarande som ett stycke-verk, om vårt främlingskap i denna världen och om det som ligger framför oss: det som intet öga sett och intet öra hört. Den erövrande tron spränger jordelivets villkor. Ju mera tron är ett tryggt ägande, desto mera är den ock samtidigt ett fast hopp om Guds herraväldes fullhet.

Så uppenbarar denna trons dubbelsidighet genomgående detsamma som vi förut sett, när våra blickar riktades på gudsbilden och världsloppet: att det i kristendomen finns ett dualistiskt moment, som vi icke kunna skära bort utan att samtidigt operera bort kristendomens själ. I detta nu, under jordelivets villkor finna vi icke Guds vilja återspeglad i allt som sker — vi finna tvärtom i överflödande mått sådant som står i skärande kontrast till denna vilja både utom och inom oss. Skulle vi vilja säga något annat, så har detta ovillkorligen med sig tvenne ting: vi fördunkla ohjälpligen den gudsbild, som lever i Kristusgärningen och det av denna behärskade andelivet, och vi förvandla tron från en erövrande tro till resignation. Kristendomen är icke någon flack och ytlig optimism, som talar

stolta ord om livets härlighet, slutande sina ögon till för den nakna och hårda verkligheten. Den flyr icke till några drömbilder. Den är hänsynslöst verklighetstrogen i sitt bedömande av allt som är och allt som sker, och den kallar allt vid dess rätta namn med försmående av all förskönande drapering. Men därför är den icke någon pessimism — detta minst av allt. Dualismen har icke heller sista ordet. En dualistisk spänning hör jordelivets villkor till. Den kunna vi — såsom nyss sades — icke taga bort utan att Gud upphör att vara den levande Guden och tron upphör att vara erövrande tro. Men för den erövrande tron samlar sig allt kring den Gud, som själv är Kärleken. Han allena är den enda sanna och suveräna makten, han allena den evige och oförgänglige. Den Gud som här under jordelivets villkor kämpar hårda strider i själarnas värld, han — frälsarguden — är allena Livets grund och Livets Herre, vilken lov, ära, pris och välde tillhör i evigheters evighet.

Från denna utsiktspunkt kunna vi till sist, om vi så vilja, företaga en slutuppgörelse med den »gamla» och den »nya» teologien.

När den gamla teologien talade om Gud, talade den om hans kärlek som en »egenskap» vid sidan av många andra gudomliga egenskaper, ja i strid med vissa av dem. Guds »rättfärdighet» är snarast något kärleken motsatt. Det råder inom Gud en kamp mellan hans kärlek och hans stränghet, hans »vrede» — denna tankegång bildar bakgrunden för den försoningslära man framställer. Det är alltså en splittrad gudsbild, som här möter oss: dualismen har trängt in i själva

gudsbegreppet. Den s. k. nya teologien har däremot, såsom vi sett, en tendens att tala om Guds Faderskärlek såsom ett och allt. Den vill samla allt som överhuvud kan sägas om Gud under denna behärskande synpunkt. Och så tillvida betecknar den ett teologiskt framsteg i förhållande till den gamla teologien. Men hur kan det då komma sig att den gamla teologien, eller i varje fall den fromhet som byggde och bodde inom dess murar i själva verket kunde tala fylligare, rikare, djupare och varmare om Guds kärlek — under det att den »nya» teologiens tal om samma sak lätt blir innehållslöst, flackt och verklighetsfrämmande? Ty att det verkligen förhåller sig på detta sätt torde svårligen kunna bestridas. Jag skulle tro, att vi, om vi ett ögonblick ställa oss inför denna fråga, här kunna få den bästa utsiktspunkten för en värdering av gammal och ny teologi från inre och väsentliga synpunkter. Ty det i sista hand avgörande för en teologis värde är helt säkert dess förmåga att tala om Gud.

Alltså: varför har den gamla teologien, som fattar Guds kärlek blott som en del av det hela, trots detta kunnat tala rikare och djupare om Guds kärlek än den s. k. nya teologien, som gör kärleken till ett och allt? Det vore nog icke så oriktigt att säga att den »gamla» teologien här räddas just genom sin bristfällighet. Men ett sådant uttalande tarvar förklaring. Vi skola då till en början draga oss till minnes att den gamla teologien lever i den illusionen att allt som sker på ett eller annat sätt återspeglar Guds vilja. Denna tanke står som en självklar förutsättning bakom den gamla teologiens ytterst bräckliga sätt att tala om Guds vilja och

världsloppet. Skulle nu Guds kärlek ha varit det allt behärskande i Guds väsen, så skulle detta haft till följd att vi måst se just Guds kärlek i allt det som sker. Men ett sådant försök att se Guds kärlek i allt, skulle självklart lett till en utarmning av kärleken, ja till att denna mistat sitt egentliga innehåll. Vi börja nu förstå varför den gamla teologien kan räddas just genom sin bristfällighet. Denna teologi har nämligen — åtminstone till en viss grad — en avstjälpningsplats för det med kärleken oförenliga i tanken på Guds vrede såsom något kärleken motsatt. Det som icke kunde härledas från kärleken härleder man från Guds vrede. Och därigenom räddas kärleken från förflackning, dess inre halt bevaras. Den räddas med tillhjälp av den bristfälliga föreställningen om »vreden» såsom något från kärleken skilt och mot densamma stridande. Det är ett högt pris man betalar — ty detta tal betyder ingenting mindre än att man inför dualismen i Guds eget väsen: i själva verket är detta ett fortsättande i annan form av Marcions gamla, av kyrkan med rätta avvisade dualism mellan »skaparguden» och »frälsarguden». För att det hela icke skall misstolkas bör jag uttryckligen tillägga att det bristfälliga icke ligger däri att man begagnar starka uttryck för Guds motsättning till det onda, utan däri att man icke förmår se denna motsättning just såsom en kärlekens motsättning.

Gå vi så till den teologi som älskat att kalla sig själv den nya, så är det nu lätt att se varför dess tal om Guds kärlek blivit så flackt som det ofta varit. Denna teologis förtjänst är att den vill samla allt som säges om Gud under kärleken såsom det behärskande.

Men dess styrka blir dess svaghet. Försåvitt som man fortfarande — ja stundom, där man talar om gudsviljans identitet med »naturlagarna», ännu mera än förr — vill låta allt som sker vara ett uttryck för Guds vilja och alltså för Guds kärlek, så kan resultatet icke gärna bliva något annat än att Guds kärlek mister både innehåll, kraft och liv. Det är fara värt att det hela under sådana förhållanden förbleknar till en abstrakt och verklighetsfrämmande idé.

Härtill kommer ännu en sak — och en mycket viktig sak. Så snart man börjar tala om »Jesu enkla lära» om Gud såsom vår Fader, så är den dolda eller öppet uttalade förutsättningen för detta tal den, att Guds kärlek skulle vara något mer eller mindre självklart. Men därmed bortfaller den hemlighetsfulla, övervärldsliga, »irrationella» bakgrund, som är en nödvändig förutsättning för att gudsbildens drag skola bliva levande. Denna bakgrund fanns dock — om än skevt tecknad — i den »gamla» teologiens tal om Guds vrede och, stundom, om den »fördolde» Guden. Ingen tanke är tron själv mera främmande än den att Guds kärlek skulle vara något självklart. Tron själv vet bäst att det är ett vågstycke att släppa allt och förlita sig på intet i hela den vida världen, på intet utom på Gud allena. Eller från den andra sidan sett: tron vet bäst att Guds kärlek är oförskylld nåd och ett *outrannsakligt under,* varhelst den griper och betvingar oss. Att möta Gud är att möta mysteriet — det mysterium, som växer ju mera Gud »uppenbaras».

Så är det förklarligt att, trots allt, den gamla teologien förmådde tala djupare om Guds kärlek. Och dock

kunna vi icke återvända till dess sätt att tala — det är oss icke »positivt» nog. Med den »nya» teologien — nej, icke bara med den, utan: på grund av Kristusgärningen, med Paulus och Johannes och Augustinus och Luther och alla trons stora vittnen vilja vi säga och bekänna att Gud är Kärleken och att alla utsagor om honom äro utsagor om hans kärlek — hans makt är kärlekens makt och hans fiendskap mot det som står honom emot är kärlekens fiendskap. Men vi vilja därvid övergiva alla försök att direkt eller på smygvägar återföra på Gud det som evangeliet återför på satan. Vår Gud är en Gud som mitt i denna tillvaros dunkel och nöd kämpar och segrar. Detta är ingen inskränkning av hans kärleks suveränitet. Intet är för tron vissare än att just denna makt är den enda, eviga, oförgängliga makten, som består mitt i allt det som förgår.

När vi på detta sätt tala om tron och Gud, är vårt syfte att så verklighetstroget som möjligt återge vad tron ser och tolka dess mening. Så verklighetstroget som möjligt — detta innebär en förblivande uppgift för all vår teologi. Det gäller om all teologi att den ser endels och förstår endels. Därför skola ock »teologierna» framdeles som hittills växla, åldras och dö. Däröver behöva vi icke oroa oss. Kristendomen själv, dess levande andemakt, är ständigt lika ung och frisk — hur gammal den än blir. *Ty Gud är i elden.*

D1070
60

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

Sid.

Kap. I. Gammal och ny teologi 3
» II. Den segrande Guden 22
» III. Erövrande tro 40

Av Prof. G. AULÉN:

Evangeliskt och romerskt . 2: 50

Den kristna tron och det kyrkliga nutidsläget 2: 25

Våra tankar om Kristus . . 2: —

I vilken riktning går nutidens teologiska tänkande? 1: 50

Evangelisk kyrklighet . . . . 1: —

Syndernas förlåtelse 0: 60

SVERIGES KRISTLIGA
STUDENTRÖRELSES BOKFÖRLAG

Pris kr. 1: 25

Uppsala 1922. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.